

FIGURAS DO DOM

(EM TORNO DO *MISERERE* DE JOÃO MORAIS BARBOSA)

JOSÉ AUGUSTO MOURÃO*

Arrisquemos a hipótese que o texto é um corpo (o seu nível mais profundo é o nível tensivo) e que as perturbações, o seu aparecer sensível se manifestam à flor da sua pele (da sua manifestação). Que se singulariza à flor da pele deste texto senão o drama do tempo e do afecto, o excesso do mal e a vertigem da falta? E não é esta escrita, a escrita de si como ascese, na fronteira da experiência (da morte) e da literatura (impossível)? Quão longe estamos já do *Roland Barthes para Roland Barthes* (1975), em que se dizia: *Tudo isto deve ser considerado como dito por um personagem de romance*. Esse era um livro que bem se podia chamar *Contre l'autobiographie*. Mas este, que livro é este, afinal⁽¹⁾, que não sendo contra a literatura, é tão pouco literário? Um livro de espiritualidade, certamente, dado o modo de textualização por que identificamos esse registo de escrita e o seu dispositivo enunciativo, antes de mais. Mas é sobretudo um livro de *confissão*, autobiográfico, onde não falta a presença do “eu” que escreve, na passagem da terceira pessoa, do professor que enuncia conhecimentos, à primeira pessoa do homem agostiniano, observador de si mesmo, que diz: *no instante que agora vivo, estou aqui* (p. 131), a partir do seu presente, do seu corpo próprio. Tudo se ilumina, se focaliza a partir do “instante”, ou do “agora”, ou do “momento”, que evocam simultaneamente a iminência da vida, a totalidade, e a segmentação, o limite do devir.

Poderia falar-se aqui de “diário teológico”. Trata-se de uma escrita que nasce de maneira ocasional e imprevisível, mas inseparável de uma reflexão argumentada da fé, própria do teólogo. Não são os *Papirer* de Kierkegaard deste mesmo género? É que a procura de inteligência da fé que a palavra “teologia” traduz, não só de forma sistemática se realiza — podendo ser crítica ou “agónica” no sentido que lhe dava Unamuno, de combate da razão dentro da fé, por e contra ela — nem mesmo puramente

* Departamento de Línguas e Literaturas Românicas.

⁽¹⁾ João Morais Barbosa, *Miserere*, Lisboa, DIEL, 1991.

conceptual: a linguagem simbólica e a sua interpretação ainda derivam dela. O tom do *Miserere* parte de um outro registo do quotidiano, antes de mais, vivido de forma atenta a tudo o que, nos diversos registos da experiência do autor, podia tornar-se pressentimento de Deus e, no mesmo lance, acção de graças. Este é um livro em que se tenta conversar com o Deus que se forma em si como palavra, em momentos variados da sua vida, interrogação acerca do que significa a sua “presença”. Um livro exemplar, como o são os de edificação e de partilha, assentes na convivência, no compromisso, no desprendimento.

Trata-se do género bem conhecido de “exercício espiritual”, de um trabalho sobre si, arma de combate espiritual, como na antiguidade se usava fazer para enfrentar a morte. A escrita tem aqui uma função *etopoiética*: é um operador da transformação da verdade em *ethos*. Porque é a morte que se escreve neste livro e a prova da “verdade” a que ela obriga. E é diante desse inevitável abismo que aquele que diz “eu” no texto retoma o salmo 50, precisamente o *Miserere*, em diálogo epistolar com uma personagem exemplar, qual é o “rei David” a quem, imemorialmente, se atribui o salmo 50 e com quem o nosso autor se identifica. Este salmo, de início individual, virá a revestir um valor colectivo quando entrar no livrete sálmico do segundo templo. Assim o versículo 19 actualiza e “colectiviza” esta oração originalmente pessoal, tornando-a a oração da comunidade. Não há dúvida que este salmo faz parte da classe das súplicas 2. O seu carácter de “súplica” lembra a dimensão relacional da sua elocução. Para que haja “súplica” é preciso que haja “apelo” e sobretudo uma memória — a de um sujeito em devir. Em regime cristão, esta interpelação impõe-se de fora, exigindo uma escuta segundo a assimetria. Mas tudo se passa como se a interpelação divina tocasse o sujeito enquanto depositário de uma competência comunicativa, e nomeadamente de uma aptidão para a reciprocidade. O nosso autor *fala-se* a si mesmo, dirigido-se explicitamente a si mesmo (numa meditação), numa relação Eu-Tu na qual o Tu é, à superfície do texto, apenas uma duplicação do Eu. Mas o registo da oração, que é uma forma de alocução (*alloquium*) entrelaça-se frequentemente com o registo da meditação (*lectio*). Ao dom originário do amor corresponde uma Palavra sem precedente.

Podemos dizer que a palavra confessante “responde” à palavra revelante, sem cair no risco do antropomorfismo de que Morais Barbosa suspeita: *Quando Lhe falo, não sei bem se não estarei afinal a conversar comigo*. (p. 22). No livro do *Exodo* há um enunciado que introduz a boa distância

neste registo de comunicação, através da comparação: podemos arriscar a falar com Deus, *como um homem fala a um outro homem*. Como se a resposta fosse constitutiva de um apelo. Como se a *oração* fosse uma outra resposta humana à iniciativa divina. No dizer de S. Agostinho: *quando lês a Escritura, Deus fala-te, quando rezas falas a Deus*⁽³⁾.

J. Morais Barbosa apropria-se deste salmo, reenunciativamente : *O seu Miserere é o meu* (p. 140), apropriando-se de algumas figuras (Jerusalém, Sião) que são lidas sob o modo alegórico, manifestando-se este texto como uma glosa em torno das figuras nucleares que são a “renúncia”, o “perdão” e a “páscoa”. Não faltam os comentários em português a este salmo, de Jorge de Montemor a Fr. Tomé de Jesus e a Fr. Pedro de S. Francisco. Mas nenhum é mais autobiográfico, mais confessional. A interpretação aplicativa que o autor faz deste salmo testemunha não só do valor “performativo” da leitura, mas também do valor “criativo”, transformador do Livro bíblico. A escrita deste livro corresponde à renúncia, que se faz através da leitura e do comentário do texto-fonte — o salmo 50 do *corpus* bíblico. Estamos, de facto, diante de um interdiscurso. Da justaposição de vozes heterogêneas que se misturam (as *Confissões* de S. Agostinho, a sabedoria grega, o discurso espiritual, apostólico), descobre-se a produção de um tom, de um estilo, de um efeito de sentido global em que todas as figuras se iluminam.

Uma história de conversão

Lê-se este livro como a história de uma conversão: *E agora, Senhor, em que mudei?* (p. 96). F. Gil, que prefacia o livro, viu bem que o dispositivo enunciativo da Confissão e do amor se move segundo relações assimétricas: *Como poderei, Senhor, elevar a Ti a minha voz?* (p. 95). Mas vê sobretudo que o que move a esperança do autor do *Miserere* é a *metamorfose daquilo que, entre os homens abandonados a si mesmos, não pode ser senão assimétrico e intransitivo, em um começo de simetria e de transitividade*⁽⁴⁾.

⁽²⁾ Bernard Renaud, “Purification et Recréation Le “Miserere” (Ps 51)”, in *Revue des Sciences Religieuses*, nº 4, 1988, pp. 201-217.

⁽³⁾ Agostinho , *Enarr . in Psalm.*, 85, 7, P.L. 37, 1086.

⁽⁴⁾ Cf. *Abertura*, p. 9.

Em termos de semiótica literária, vê-se aqui um sujeito modalizado, activo e receptivo, simultaneamente observador, transformador e elaborador, extático, “quieto”. Morais Barbosa não herdou totalmente de S. Agostinho uma certa ideia de que o homem é inteiramente impotente, qual dupla passividade face a Deus e face ao mal interior. Herdou, sim a suspeita de pelagianismo da nossa cultura, insistindo no desvio em que consiste uma certa visão naturalista da religião em que se insinua esta heresia (p. 64).

Paradoxalmente, diz o autor: *Eu não gosto da dor...Mas amo a* (p. 58). Também S. Agostinho não dizia outra coisa: que o homem aceite a sua própria fraqueza. A ideia é que um pecador-que-se-ama é um impasse. O homem inchado pelo orgulho monstruoso, o homem da “presunção” não pode pretender esculpir a sua própria estátua (C, 7.9). Note-se que a ascese agostiniana é um *preliminar* para o encontro com Deus (C. 9.6) que é simultaneamente o encontro consigo próprio (C, 10, 27). E à questão: é necessário amar-se a si próprio? Agostinho afirma que o o amor de si é absolutamente primordial⁽⁵⁾. Tomás de Aquino dirá o mesmo: *O amor de si é a raiz e o que dá a sua qualidade (forma) à amizade. Porque a amizade que temos pelos outros consiste em nos comportarmos com eles como conosco mesmos*⁽⁶⁾. A descoberta de Deus e do espaço interior coincidem, afinal. Ao contrário da corrente dualista grega, o encontro com Deus não assenta já na iniciativa do homem que terá de elevar-se ao nível do divino, através de um trabalho espiritual aturado, que tem frequentemente a forma de uma viagem *ascensional*, mas na iniciativa divina: *Nada temos para dar a Deus, a não ser o arrependimento. Nas mesmo o arrependimento é Ele quem o move* (p. 41). Os apelos da linguagem amorosa, a analogia com o registo amoroso, fazem com que a alma espere Deus como uma mulher apaixonada (C,13.1). Neste *Miserere* frequentemente se fala de “vínculo de amor” (p. 31). As próprias figuras do “sal” ou da “inundação”, da “embriaguez” funcionam como conectores de espaços e de relações “místicas” (pp. 143, 113, 114) que nos transportam a Plotino ou a S. João da Cruz. Diferentemente, porém, dos pensadores pagãos, neste livro, nem a vida, nem a morte, nem a doença são valores *indiferentes*. A **abnegatio sui ipsius**, que é a renúncia absoluta a si próprio, não implica de modo algum a indiferença.

⁽⁵⁾ Agostinho, sermão 368, P.L. 39 col. 654-55. 6 Tomás de Aquino, Ila Ilae q. 25 a. 4.

⁽⁶⁾ Tomás de Aquino, Ila Ilae q. 25 a. 4.

Ensinando ao homem a dizer: “eu quero-me”, a Incarnação inverte o itinerário do “homem divino” grego e medeia o lugar de encontro entre Deus e o homem. Não é o duro esforço, o *ponos* grego que armará para o “exercício da morte”, mas a crença na “misericórdia” e da “presença amante” daquele que se rebaixou ao nível do homem. Decisiva é agora a expectativa amorosa, a descoberta do “contínuo” e a aceitação de si como um todo: o todo é melhor que os elementos superiores isoladamente, diz S. Agostinho (C , 7.13).

Figuras do desapego

Pode ler-se o *Miserere* como uma série de figuras do desapego: o sofrimento, o perdão, a páscoa, a partilha. O desapego compreende-se na perspectiva da separação e da relação. O desapego não se confunde com o ascetismo que é ainda uma forma de voluntarismo. E pior ainda: o asceta desapega-se de tudo, menos de si mesmo. Kierkegaard, um autor que é convocado neste livro (p. 102), opõe à resignação o que ele chama o arrependimento. Aqui, como no filósofo dinamarquês, a renúncia a si — de que fala a obra intitulada *As obras do amor*, acompanha o “arrependimento” em que ele vê esboçar-se a relação positiva com Deus, bem diferente da resignação puramente humana na imanência. O sofrimento cristão só tem sentido enxertado num intenso apetite de viver. Mais radical do que a renúncia, o desapego é abnegação. A renúncia aparece ainda como uma *paragem*, uma espécie de morte, uma negação da vida dentro da vida, um abandono. A repressão da paixão (a renúncia) joga com os valores remissivos, retensivos (*paragem*, *entrave*, *obstrução*). Quando o “querer” é sobremodalizado pelo “dever”, surge a configuração modal da renúncia: *o dever não querer*; quando o “dever” é sobremodalizado pelo “querer”, prevalece a configuração da falta: *o querer-não dever*. Como *processo*, a renúncia indicia outra coisa: uma directividade, uma profusão, uma alteração que é da ordem da liberdade⁽⁷⁾. É a impressão de presença, a crença num mundo habitado por um Deus tangível, amante, mais real que a realidade, que opera, através de uma oração despojada, essa

⁽⁷⁾ Patrice Guillaud, “L’essence de la renonciation” in *Les Études philosophiques*, no 4/1991, pp. 475-500.

mudança radical, que consiste em renunciar à renúncia: o amor do outro obriga-me à vida. Se a intransitividade indica uma “imobilização”, uma fixação sobre si, já a transitividade abre para os valores da oblatividade, do dom. Perdoar é fazer aliança de amor consigo próprio, reconhecendo que se é sempre mais que o êxito ou o fracasso. Amar a vida, não para se agarrar a ela, mas para a viver no seu movimento, desatando as grilhetas do ódio contra si próprio, Deus e a vida. Não é a Natureza que, para viver, se adopta como guia. O humanismo de Moraes Barbosa não é o de Montaigne. De resto, todo o movimento se desdobra na direcção da *iluminação*. Toda a pausa “agora” visa uma direcção, uma transfiguração em “luz” e em “páscoa”. A alegoria de Pirilampo pode ler-se como o comentário da parábola do “Pai de misericórdia” de Lucas 15, mais conhecida como a parábola do “filho pródigo”. Nasce-se iluminado. Esquecer o pai é esquecer a luz, é perder a *profundidade* e a praia tímica da presença. A inscrição do Precónio da liturgia de Sábado Santo no final do livro permite uma leitura “fotológica” de todo o livro:

Chegou a hora da misericórdia, cantem-se os louvores *do fogo e da pureza*. A estrela da manhã abraça o lume da terra redimida. (p. 143).